



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Idea przymierza (qyama) w "Mowach" Afrahata

Author: Andrzej Uciecha

Citation style: Uciecha Andrzej. (2003). Idea przymierza (qyama) w "Mowach" Afrahata. "Verbum Vitae" (2003, [nr] 3, s. 227-243).



Uznanie autorstwa - Bez utworów zależnych Polska - Ta licencja zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu zarówno w celach komercyjnych i niekomercyjnych, pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

IDEA PRZYMIERZA (*qyāmā*) W MOWACH AFRAHATA

Ks. Andrzej Uciecha

W badaniach pierwotnego Kościoła języka syryjskiego nie można pominąć analizy takich pojęć, jak „przymierze” (*qyāmā*) i „synowie przymierza” (*bnay qyāmā*). Zdaniem wielu orientalistów terminy te zawierały i wyznaczały fundamentalne zasady syryjskiego chrześcijaństwa. Religia Chrystusowa postrzegana tam była jako nowe przymierze¹.

Podstawowe źródło wiadomości na ten temat stanowią dwadzieścia trzy *Mowy* Afrahata, perskiego Mędrca, napisane w latach 336-345. Pierwsze dziesięć *Mów* (336-337) omawia problemy wiary, miłości, postu, modlitwy, wojen, „synów przymierza”, nawrócenia, zmartwychwstania umarłych, pokory i służby pasterskiej. Druga część (343-344) mówi o obrzezaniu, o święcie paschy, o szabacie, zawiera List Synodalny Kościoła Perskiego, następnie porusza temat przepisów pokarmowych, powołania ludów, Mesjasza Syna Bożego, dziewictwa i świętości, definitywnego odrzucenia żydów, opieki nad biednymi, prześladowań, śmierci i cza-

¹ Por. G. Nedungatt, *The Convenanters of the Early Syriac Speaking Church*, OCP 1973, t. 39, s. 193-200); A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient I*, Louvain 1958, s. 97-103; F.C. Burkitt, *Early Eastern Christianity outside the Roman Empire*, Cambridge 1899; E.J. Duncan, *Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian Sage*, Washington 1945, s. 82-103.

sów ostatecznych. Ostatnia *Mowa* (345) zatytułowana została „O winnym gronie”. Całość skierowana była zasadniczo do (*bnay qyāmā*), czyli „synów przymierza”².

Chciałbym tutaj wydobyć i przeanalizować te fragmenty *Mów* Afrahata, którym do tej pory w badaniach zagadnienia przymierza nie poświęcono należytej uwagi lub też wcale nie zostały wykorzystane.

1. STARE I NOWE PRZYMIERZE

W *Mowie o obrzezaniu* perski Mędrzec wyjaśniał istotę i cel przymierza, które Bóg zawierał z ludźmi.

„Wszystkim pokoleniom i narodom Bóg dawał przymierza; każdemu pokoleniu jak mu się podobało. Były one [przymierza] zachowywane w swoim czasie, a następnie ulegały zmianie.

Otóż [Bóg] zakazał Adamowi jeść z drzewa poznania dobra i zła (Rdz 1,16-17). On jednak nie zachował nakazu i przymierza, i został potępiony.

Co do Henocha, w którym sobie upodobał Bóg: to nie z tego powodu, że zachował przykazanie drzewa, został przeniesiony żywy, lecz dlatego, że uwierzył (Rdz 5,22-24; Hbr 11,5-6; Syr 44,16). Tego, że się spodobał, nie można porównywać z zakazem spożywania z drzewa.

Noe zachował nieskazitelność i sprawiedliwość a [Bóg] ustrzegł go od gniewu potopu; ustanowił przymierze z nim i z jego potomstwem, aby rośli i mnożyli się, przymierze łuku na obłokach, między Bogiem a ziemią i wszelkim ciałem (Rdz 9,12-17; Syr 44,17-18).

W żadnym z tych przymierzy obrzezanie nie zostało dane.

[Bóg] wybrał Abrahama nie dlatego, że wezwał go do obrzezania, lecz wybrał go i przeznaczył na ojca mnóstwa

² J. Parisot, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes* (PSyr 1), Paris 1894; (PSyr 2), Paris 1907, s. 1-489 (tekst syr. i tłum. łac.).

narodów (Rdz 17,5) z powodu wiary i wedle jego wiary rozkazał mu się obrzezać (Rdz 17,9-14)³.

Z jednej strony historia zbawienia stanowi nieprzerwany ciąg przymierzy Boga z ludźmi. W strukturze każdego z tych przymierzy zawarta jest niezależna i uprzedzająca wola Stwórcy, wiara będąca kryterium wyboru partnera umowy, wolność wybranego spośród ludzi i na końcu zewnętrzny znak przymierza, w tym przypadku obrzezanie. Afrahat wyakcentował prymat wiary nad zewnętrznym jej znakiem. Ten ostatni ma charakter drugorzędny i jako taki powinien ukazywać ukrytą w wierze istotę przymierza.

Z drugiej strony fakt powtarzalności zawieranych przymierzy relatywizuje ich wartość; niezmienna wola Stwórcy dostosowywała się do zmieniających się okoliczności ludzkiego życia. Wartość przymierza należy rozważać w kategoriach przemijalności i przedawnienia.

„W istocie, Prawo i przymierze były całkowicie zmieniane. Najpierw Bóg zmienił przymierze Adama i inne dał Noemu, zmienił [przymierze] Abrahama i inne dał Mojżeszowi. Gdy [przymierze] Mojżesza nie było zachowane, dał inne ostatniemu pokoleniu, przymierze, które nie może być zmienione. W Adamie przymierze nie spożywania z drzewa (Rdz 1,16-17), a w Noem łuk na niebiosach (Rdz 9,12-17). W Abrahamie najpierw [było] wybranie z powodu jego wiary (Rdz 17,6), następnie obrzezanie jako pieczęć i znak dla jego potomstwa (Rdz 17,9-14). [Przymierze] Mojżesza: baranek ofiarowany jako pascha za lud.

Żadne z tych przymierzy nie jest podobne do siebie.

Otóż obrzezanie, jakiego pragnie Ten, kto daje przymierza, jest tym, o którym mówi Jeremiasz: «Obrzezajcie napletek waszego serca» (Jr 4,4).

Jeśli więc przymierze, które Bóg dał Abrahamowi, było wiarygodne, to [obrzezanie] również jest wiarygodne i pewne, bo On nie może nałożyć Prawa, które byłoby łamane przez tych, którzy są na zewnątrz Prawa lub przez tych, którzy są pod Prawem.

³ 11,3 (473,14 – 476,5). Tłum. własne autora artykułu.

Dał więc Prawo Mojżeszowi z jego przepisami i przymierzami. Oni jednak nie zachowali Prawa i jego przymierzy i dlatego je usunął, obiecując im nowe przymierze, które, jak powiedział, nie będzie jak poprzednie, chociaż był tylko jeden dawca obu.

Oto testament, który obiecał dać: «Wszyscy mnie poznają, od najmniejszego do najstarszego» (Jr 31,34). W tym testamencie nie ma ani obrzezania ciała, ani jakiegoś znaku dla ludu.

Wiemy to z pewnością, mój drogi, że Bóg nałożył swoje prawa każdemu pokoleniu. Służyły one [prawa] tak długo, jak długo to Jemu się podobało, a ulegały zmianie, jak powiedział Apostoł: Niegdyś królestwo Boże przybierało formę w zależności od czasów (por. Hbr 1,1).

Dla mędrców i każdego, kto może to pojąć, jest wyraźnie dostrzegalne, że każdy, kto należy do przymierza, po obrzezaniu może zostać odrzucony z powodu rozwiązłości i zepsucia. Został obrzezany, lecz nie zrozumiał tego, co powiedział Apostoł: «Oby się do końca wykastrowali ci, którzy was podburzają» (Ga 5,12).

Nasz Bóg jest wiarygodny i w swoich przymierzach bardzo wierny. Każde przymierze jest niezawodne w swoim czasie i można mu zaufać.

Obrzezani w sercu żyją a są obrzezani drugi raz nad prawdziwym Jordanem, [to jest] chrzest na odpuszczenie grzechów⁴.

Nieprzerwany ciąg przymierzy, które Bóg zawierał z ludźmi, prowadzi do przymierza Chrystusowego⁵. Zawiera się je bez znaku fizycznego obrzezania, lecz ciągle z koniecznością wiary. Jej potwierdzeniem jest obmycie chrzcielne. Historia zbawienia znajduje swoje dopełnienie w tym przymierzu: jest ono powszechne i ostateczne.

⁴ 11,11 (497,17 – 501,10).

⁵ Por. Na symboliczne znaczenie przymierzy Adama, Abrahama, Mojżesza i Jezusa wskazywali Jakub z Sarug, *Hom.contra Jud.* 4,105; Ireneusz, *Adv.Haer.* III,11,8; Efreem, *Diat.* V,2,13-14.

Warto zaznaczyć, iż *Mowa o obrzezaniu*, z której zaczerpnięte zostały analizowane fragmenty, należy do części antyjudaistycznej Afrahatowego dzieła. Wątki polemiczne podnoszące nieskuteczność samego obrzezania, jako znaku przymierza, są nader wyraźne.

2. „SYNOWIE PRZYMIERZA” (*bnay qyāmā*)

„Synowie przymierza” (*bnay qyāmā*) tworzyli w Kościele perskim poł. IV w. osobny stan społeczno-religijny o ustalonej i uznanej w organizmie Kościoła pozycji. Można go umiejscowić między duchowieństwem a wiernymi świeckimi. Pełnił on funkcję szeroko rozumianej służby liturgicznej. Nie byli to mnisi, raczej należałoby w nich widzieć rodzaj społeczności przedmonastycznej⁶. Ideały ascetyczne „synów przymierza”, wymagane jako warunek konieczny dopuszczenia do ślubów i rytualnych obmyć, w swojej formie i treści ściśle nawiązywały do „militarnej” duchowości esseńczyków⁷.

W swoich *Mowach* Afrahat zwracał się właśnie do „synów przymierza” a najwięcej informacji na ich temat zawarł w mowach *O synach przymierza* i *O pokutujących*.

Warto zbadać teoretyczne i praktyczne implikacje Afrahatowego nauczania i przeanalizować te fragmenty o „synach przymierza”, które mogą sugerować genetyczny związek z koncepcją przymierza.

⁶ Por. A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, Katowice 2002 (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 3), s. 24.

⁷ Por. A. Uciecha, *Rola i miejsce „synów przymierza” (bnay qyama) w Kościele perskim IV w. na podstawie Mów Afrahata*, „Vox Patrum” (w druku).

2.1. „Przymierze”

Mędrzec perski użył terminu „przymierze” (*qyāmā*) w sumie 77 razy⁸.

W drugiej w kolejności *Mowie o miłości* tak podkreślał znaczenie wiary:

„Wszystko to napisałem ci, mój drogi, ponieważ na początku, w mojej pierwszej *Mowie* na temat wiary, pokazałem ci, że to na wierze może być postawiony fundament tego przymierza, w którym trwamy”⁹.

Wiara powinna stanowić podstawę przymierza. Jednak ani z zacytowanego tekstu, ani z jego kontekstu¹⁰ nie można wywnioskować dokładnego znaczenia tego pojęcia „przymierze” (*qyāmā*). Istnieje ono tutaj bez żadnego dodatkowego określenia. Pewne jest tylko, że wymagania tego przymierza łączą osoby autora i adresata *Mowy*. Interesujące jest zatem, w jakim sensie to określenie zostało użyte?

W odniesieniu do grupy społecznej mogłoby ono wskazywać zarówno na całą społeczność wierzących, jak i wspólnotę „synów przymierza”. Może ono zatem wyrażać zarówno zobowiązania, które płyną z faktu przyjęcia chrztu, jak i dodatkowe wymagania wynikające z przynależności do jakiejś elitarnej grupy konfesyjnej.

Istnieje jednak jeszcze inny fragment, w którym pojawia się ten termin. W ostatniej *mowie O winnym gronie* w modlitwie błagalnej autor przedstawia obraz spustoszenia, jakie przyniósł czas prześladowań Kościoła:

„Zagrzmij, Ty sam, w obronie swego ludu, który jest plądrowany, i swego domu, który jest niszczony; swych ołtarzy powywracanych i swych kapłanów mordowanych; swego przymierza prześladowanego, swych Pism opieczętowanych i w obronie nas rozproszonych i łupionych. Zhań-

⁸ Por. G. Nedungatt, *The Covenanters...*, s. 193n.

⁹ 2,11 (72,7-11).

¹⁰ 2,10 (72,-6); 2,11 (72,11-).

biono nas i nasz lud się rozproszył, przelano naszą krew, obnażono nasze przymierze”¹¹.

Opis prześladowania chrześcijan wyraźnie nawiązuje do charakteru relacji z czasów powstania Machabeuszy (por. 1 Mch 1,20-40). Mędrzec perski dokonuje bilansu strat i imiennie wyszczególnia ofiary prześladowań. Zaraz po kapłanach wymienił „przymierze” (*qyāmā*). Wolno sugerować, iż chodziło o jakąś grupę nazwaną „przymierze”.

Termin ten pojawia się jeszcze raz na koniec modlitwy. Wydaje się, iż nazwa „lud”, umiejscowiona na wstępie tej modlitwy, mówi o całym Kościele. „Przymierze” (*qyāmā*) występuje na liście poszkodowanych nieco później. W związku z tym mało prawdopodobne jest, aby ujmowało ono tutaj całą wspólnotę wierzących. Nie można też wykluczyć, że słowo to oznaczało bardziej idee wyznawane przez prześladowanych, niż samych prześladowanych.

2.2. „Święte przymierze” (*qyāmā qadī šā*)

Czternasta *Mowa Afrahata* to tzw. *List Synodalny*. Zawiera on wiele ukrytych aluzji do intryg i konformizmu duchowieństwa w czasie prześladowań za czasów króla Szapura II (340-379). W dokumencie tym Pers poddał ostrej krytyce niegodne postępowanie kościelnych hierarchów:

„Lecz dzisiaj w naszym ludzie są mądrzy sędziowie, zdolni i przewidujący: zanim postawią ludzi przed sądem, osadzają ich i potępiają! Co więcej, chociaż zdolni i przewidujący w osądzaniu, potępiają nie tylko ludzi umiających rozróżnić prawicę od lewicy, lecz gorzej jeszcze, [potępiają] także niemowlęta i wiele jeszcze nie narodzonych dzieci, które są w łonach ich matek; biednych i ubogich oraz niezliczone miriady ze świętego przymierza”¹².

Mędrzec napiętnował niesprawiedliwości w łonie gminy chrześcijańskiej i ukazał przyczyny karygodnego za-

¹¹ 23,53 (105,21-108,2).

¹² 14,7 (588,3-13).

chowania duchownych w czasie krwawego prześladowania Szapura II. Precyzyjne wyliczenie różnych grup chrześcijan poszkodowanych przez hierarchów pozwala przypuszczać, iż wymienione na końcu listy „święte przymierze” (*qyāmā qadī šā*) określa „synów przymierza”¹³.

Wyrażenie „święte przymierze” (*qyāmā qadī šā*) występuje nadto w komentarzu Afrahata do Iz 41,17-19. W *Mowie o opiece nad biednymi* Pers tak mówił o wezwaniu ubogich do zbawienia:

„W istocie, ubodzy i biedni, którzy szukają wody i jej nie mają, to lud, który pochodzi z ludów; woda to nauka świętych Pism: jeśli ich język wysechł, to z uwielbienia. Gdy mówi, że otworzy rzeki w górach i źródła w dolinach, to znaczy: góry i doliny to są ludzie wysoko postawieni i ludzie pokorni; z nich wypłyną rzeki i wytrysną źródła. (...) Otóż pustynia to ludy, które najpierw były jałowe. Cedry i akacje, mirty i oliwki to są kapłani ludu i święte przymierze: są jak cudowne korony drzew, których listowie i zimą, i latem jest świeże i bujne”¹⁴.

Obraz drzew wyrastających na zamienianej w użytki pustyni symbolizuje kapłanów ludu i członków „świętego przymierza”. Obie grupy zostały przedstawione tutaj jako te, które odgrywały ważną rolę w dziele ewangelizacji. Biblijna metafora użyta przez Mędrca perskiego nie precyzuje obowiązków tej misji, wyraźnie z niej jednak wynika szczególny charakter posłannictwa obu społeczności oraz ich rozróżnienie. „Święte przymierze” reprezentowałoby więc stan świeckich w Kościele.

Dopuszczano ich jednak do niektórych funkcji zarezerwowanych dla duchownych: „synowie przymierza” mogli pełnić posługę lektora lub katechety.

¹³ W przekładzie J. Parisota [*Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, Paris 1894, s. LXV (PSyr 1)] „[viro]rum] foederis sancti multas myriades”, jednoznacznie odnosi „święte przymierze” do „synów przymierza”.

¹⁴ 20,14 (913,25-916,6.9-15).

2.3. „Przymierze Boga” (*qyāmeḥ da_lāhā*)

W opisie liturgii rytualnych obmyć, zamieszczonym w *Mowie o pokutujących*, Afrahat posłużył się kolejnym interesującym nas terminem:

„Jak tylko [heroldowie Kościoła] przemówią i przestrzegą wszystkich należących do przymierza Boga, niech zbliżą się do obmywających wód ci, którzy poświęcili się walce, i niech się ich sprawdzi. Obmycie będzie sprawdzianem, którzy czuwają, a którzy są słabi. Czuwającym trzeba dodać odwagi. Słabi i zniewieściali niech odstąpią od walki otwarcie, aby nie musieli ukrywać zbroi, uciekać i przeżywać goryczy porażki w momencie trudnym”¹⁵.

Prawdopodobnie do obrzędu obmycia dopuszczeni byli kandydaci, którzy pozytywnie przeszli okres rocznego nowicjatu.

Kryterium właściwego przygotowania do przejścia na wyższy poziom wtajemniczenia stanowił sprawdzian czujności, czujność zaś uważana była za podstawowe i niezbędne narzędzie walki. Poziom gotowości „synów przymierza” wprowadzał zróżnicowanie grup w ich społeczności.

W tych samych okolicznościach rytualnych ablucji występuje jeszcze raz określenie „przymierze Boga” (*qyāmeḥ da_lāhā*).

„Tak więc, oto co powinni uczynić grający na trąbkach mówcy Kościoła: niech przed obmyciem zwołają i przestrzegą całe przymierze Boga. Niech głosiciele ostrzegą tych, którzy ślubują dziewictwo i świętość, młodzieńców i dziewczęta, dziewice i świętych, i niech im powiedzą: Ten, kto chce wybrać małżeństwo, niech się ożeni przed obmyciem, aby nie upaść w walce i nie stracić życia. Ten, kto się boi wziąć udział w bitwie, niech zawróci z obawy, by nie zasmucić i siebie, i swych braci. Ten, kto kocha dobra doczesne, niech nie wstępuje do armii, aby, gdy nadejdą trudy wojny, nie wspominał swoich dóbr i nie odstąpił”¹⁶.

¹⁵ 7,21 (348,1-10).

¹⁶ 7,20 (345,6-20).

Ostrzeżenie skierowane było pod adresatem wszystkich członków „przymierza Boga”, jednak wprost odnosiło się tylko do jego wąskiej grupy składających śluby dziewictwa i świętości. W obrzędzie uczestniczyli zarówno kandydaci do celibatu, jak i ci, którzy planowali małżeństwo. Wymagano od nich zdeterminowania do walki. Ugruntowana motywacja wyboru pozwalała porzucić strach o własne życie i zrezygnować z posiadania dóbr materialnych.

Przyjmując, iż określenie „przymierze Boga” obejmowało całą wspólnotę „synów przymierza”, można wyraźnie dostrzec strukturę tej społeczności: dziewice i święci, żyjący w celibacie oraz małżonkowie. Ci ostatni wcale nie zostali wykluczeni z elitarnej grupy przeznaczonej do walki; wymagano jedynie, aby wyboru małżeństwa dokonać przed rytualną kąpielą.

3. REGUŁA „PRZYMIERZA”

Czystość, bezżeństwo, czujność, nieustanna gotowość do walki i do ponoszenia ofiar to wartości, w których „synowie przymierza” wyrażali swój związek z Bogiem. Warto dokładniej przyjrzeć się tym ideałom ascetycznym, odzwierciedlającym koncepcję „przymierza” w *Mowach* Afrahata.

We wprowadzeniu do *Mowy przeciw Żydom* Mędrzec dał wyraz z troską o „święte przymierze”:

„Chciałbym ci, mój drogi, przedstawić jeszcze dowody na temat tego, co leży mi na sercu, a mianowicie to «święte przymierze» – dziewictwo i świętość – na którym nam zależy”¹⁷.

Przynależność do „przymierza” wymagała zachowania dziewictwa i świętości. „Świętość” (*qadīš ūtā*) w sy-

¹⁷ 18,1 (817,1-4).

ryjskiej kulturze ascetycznej oznaczała abstynencję od pożycia małżeńskiego¹⁸.

Warto zaznaczyć, iż ideał dziewictwa był charakterystyczną cechą ascetyzmu środowisk silniej naznaczonych przez judeochrześcijaństwo, w tym również esseńczyków. Wynikało to z przekonania, iż ducha zła, złego *yezer*, identyfikowano tam z instynktem seksualnym. Idea płciowości jako takiej powiązana była z zasadą zła w człowieku. Stąd rozumiała staję się konieczność i zwyczaj kąpieli oczyszczających, niezależnych od chrztu (podobnie u ebionitów i elkazaitów). Z czasem tylko Syria wschodnia zachowała ten radykalizm judeochrześcijańskiego enkratyzmu¹⁹.

W *Mowie o synach przymierza* Mędrzec perski umieścił obszerny zbiór zasad religijno-moralnych obowiązujących tych, którzy zdecydowali się wstąpić do „świętego przymierza”.

„Posłuchaj jeszcze, mój drogi, tego, co ci piszę, a co przystoi samotnym, synom przymierza, dziewicom i świętym. Temu, kto sobie nałożył jarzmo, przystoi przede wszystkim, aby jego wiara była ugruntowana, zgodnie z tym, co ci napisałem w moim pierwszym liście”²⁰.

Adresatem tych poleceń są „synowie przymierza” nazywani tutaj „samotnymi” (*ihīdāye*). Zobowiązują się oni do życia w dziewictwie i świętości, które to wartości porównane zostały do biblijnego jarzma. Pierwszym przykazaniem ich reguły jest troska o pogłębianie wiary. Z niej wypływają wszystkie następne zasady.

„Szyderstwo jest wadą obrzydliwą i nie wolno pozwolić, aby znalazło miejsce w sercu”²¹.

Członków „świętego przymierza” obowiązywały precyzyjnie określone rygory w dziedzinie mowy, prowadzonych rozmów, etykiety zachowania, postępowania z grzesznika-

¹⁸ Por. V. Desprez, *Początki monastycyzmu...*, t. 2, s. 201 i 206.

¹⁹ Por. J. Danielou, H.-I. Marrou, *Historia Kościoła. Od początków do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1984, s. 106-108.

²⁰ 6,8 (272,20-25).

²¹ 6,8 (273,20-21).

mi, reakcji na zło, skromności w ubiorze i uczciwości w interesach.

„Niech się strzeże zła i niech nie odpowiada złemu człowiekowi, lecz niech tak walczy, aby nie mieć już więcej nieprzyjaciela. (...) Niech unika człowieka złośliwego i niech nie rozprawia z przewrotnym, aby sam nie uległ przewrotności. Niech nie dyskutuje z bluźniercą, aby nie zbluźniono przeciw jego Panu. Niech unika człowieka rzucającego oszczerstwa i jeden przed drugim niech nie używa próżnych słów pochlebstwa”²².

Przepisy wymagały zachowania roztropności i odporności na zło atakujące tak z wnętrza człowieka, jak i przychodzące z zewnątrz.

„Niech nie pogardza samym sobą z powodu [konieczności zaspokojenia] żądań swego żołądka i niech zdradza swoje tajemnice tylko temu, kto się boi Boga”²³.

W myśl poleceń należało zachować czujność i pielęgnować zdrową samokrytykę.

Wszystkie przepisy, które Afrahat zawarł w regule „synów przymierza”, miały jeden cel:

„To właśnie przystoi samotnym, którzy przyjęli jarzmo niebieskie i którzy są uczniami Chrystusa. Oto więc to, co przystoi uczniom Chrystusa: niech stają się podobni do swojego Mistrza, Chrystusa”²⁴.

Duchowość „synów przymierza” zorientowana została chrystocentrycznie, stąd też jednym z jej podstawowych ideałów jest *imitatio Christi*²⁵. Szczegółowe przejawy życia, opisane w regule, powinny wypływać z głębokiej wiary w Chrystusa i z pragnienia naśladowania Go.

Afrahat wysuwał różnorakie argumenty mające skłonić kandydatów do przyjęcia wymagających reguł ascezy:

„Ten, kto zasadził winnicę, niech wróci ją uprawiać, aby myśląc o niej, nie przeżywał porażki w walce. Ten,

²² 6,8 (276,5-8.12-18).

²³ 6,8 (276,4-5).

²⁴ 6,8 (276,18-22).

²⁵ Por. A. Uciecha, *Ascetyczna nauka...*, s. 169-174.

kto nabył żonę i pragnie ją poślubić, niech zawróci, aby nacieszyć się swoją żoną. Ten, kto zbudował dom, niech wróci, aby nie wspominać swego domu i nie wyczerpać swych sił całkowicie. To do samotnych należy walka, ponieważ wpatrują się w to, co przed nimi, a nie wracają pamięcią do tego, co minęło”²⁶.

Komentując ewangeliczną scenę z powołanymi na ucztę (por. Łk 14,15-24),

Pers wyraźnie zastrzegł, iż rytualne obmycie dopuszczające do walki przeznaczone jest tylko dla „samotnych” (*ihīdāye*). Obrazy winnicy, żony i domu stanowią alegoryczne przedstawienie różnych form zbytecznego zatroskania o sprawy doczesne.

O ile Jezus tym porównaniem chciał napiętnować wszystkich, którzy negatywnie odpowiedzieli na zaproszenie na ucztę, o tyle Afrahat pragnął w nim ostrzec tych, którzy nie byli w stanie całkowicie poświęcić się walce. „Samotni” (*ihīdāye*) mogli spełnić ten warunek, gdyż jako celibatariusze nie byli uwikłani w problemy doczesności. Postulowana tutaj rezygnacja z wszelkich aktywności tego świata miała na celu zachowanie człowieka niepodzielnego i całkowicie dyspozycyjnego w służbie Bogu²⁷.

Nakaz rezygnacji z posiadania dóbr materialnych połączony był z zakazem handlu²⁸. Dla „synów przymierza” (*bnay qyāmā*), którzy złamali ten przepis, przewidziano surową karę wydalenia z miasta świętych²⁹. Ten, kto wszystko sprzedał, aby nabyć skarb królestwa Bożego i żyć jego prawem, wolny był od wszelkiej ziemskiej niewoli. Podobną choć bardziej radykalną myśl znaleźć można w *Ewangelii Tomasza* (log. 64)³⁰.

²⁶ 7,18 (341,17-25).

²⁷ Por. A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Abbaye de Bellefontaine 1979, s. 52 (Spiritualité Orientale 30).

²⁸ Por. 6,1 (248,26-249,2).

²⁹ Por. 6,1 (248,9-10).

³⁰ Por. *Ewangelia Tomasza*, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne*, oprac. M. Starowieyski, t.1, Lublin 1980, s. 130.

Przestrogi przed przywiązywaniem się do przemijalnego świata występują także w *Mowie o śmierci i czasach ostatecznych*:

„O, wy wszyscy, którzy zawierziliście światu. Niech on stanie się godny pogardy w waszych oczach, bo jesteście tu tylko obcymi i przechodniami, i nie znacie dnia, w którym zostaniecie stąd porwani”³¹.

Mędrzec podkreśla wątek tymczasowości i przemijalności widzialnego świata. Dla „synów przymierza” (*bnay qyāmā*) świat doczesny jest stanem przejściowym, w którym i przez który przygotowują się do życia wiecznego³². W ziemskim życiu nie powinni oni czuć się „u siebie”. Dodatkowo w argumentacji pojawia się niewiadoma rozstania z doczesnością.

Ideał „obcego” staje się zrozumiały dopiero w perspektywie wieczności. Ascetyczne wymaganie zachowania dystansu do świata domaga się uzasadnienia eschatologicznego³³. Prawdopodobnie „synów przymierza” obowiązywała wspólnota dóbr.

Dla Afrahata postawa dystansu do świata wyrażała się w radykalnej rezygnacji z życia małżeńskiego i z przywiązania do świata materii. Jednak motywacja ideału aksenii i bezżeństwa ukrywała się w jeszcze bardziej zasadniczym wymaganiu: stający do walki musiał „wyzbyć się siebie samego”³⁴, czyli „pozbyć się swojej duszy”, „zapomnieć o sobie”, „rezygnować ze swojego życia”.

„Synowie przymierza” prowadzili „świętą wojnę” i dlatego rezygnowali z tego wszystkiego, co stało na przeszkodzie w osiągnięciu zwycięstwa nad szatanem. Wydaje się oczywiste, iż to wymaganie nawiązywało do dyscypliny starotestamentalnej, zgodnie z którą podczas świętej wojny żołnierze musieli zachować czystość seksualną (Wj 19,5;

³¹ 22,7 (1004,3-7).

³² Por. 22,9 (1009,12-13.18.21-23).

³³ Por. 9,4 (416,19-21).

³⁴ Por. 7,20 (345,24-26).

Pwt 24,5; 1 Sm 21,4-5; 2 Sm 11,1-15; 2 Krn 31,18-19; Pwt 23,10-15; 20,2-9).

Podobna obserwancja stosowana była wśród esseńczyków: pogardzali pieniędzmi, oddawali swoje dobra do wspólnego użytku i rezygnowali z małżeństwa³⁵.

Idea przymierza (*qyāmā*) w *Mowach* Afrahata to nieustanny i zróżnicowany dialog Boga z ludźmi, w formie dostosowanej do zmieniających się okoliczności. Dialog ten znajduje swoje dopełnienie i ostateczny kształt w powszechnym przymierzu Chrystusowym. Nie wymaga już ono znaku fizycznego obrzezania, jedynie wiary. Obmycie chrzcielne stanowi wyraz i potwierdzenie tej wiary.

Dla „synów przymierza” wejście w dialog z Bogiem i zawarcie z Nim przymierza oznaczało przyjęcie ascetycznych ideałów monastycznych oraz większą odpowiedzialność za życie liturgiczne w Kościele.

Jak się wydaje, precyzyjne wyjaśnienie tu podane nie pozostawia żadnych wątpliwości dotyczącej definicji pojęcia „święte przymierze”. W *Mowach* Afrahata było ono synonimicznym określeniem „synów przymierza” (*bnay qyāmā*) a więc i „przymierza Boga”.

Ponadto, podobna kolejność wymieniania („przymierze” po kapłanach) występuje w wyżej przedstawionym komentarzu do Iz 41,17-19, z tym że tam mowa była o „świętym przymierzu”.

Gdyby przyjąć bliskoznaczność pojęć „przymierze” (*qyāmā*) i „święte przymierze” (*qyāmā qadišā*), to stawianie tej grupy obok kapłanów mogłoby sugerować jej wyjątkową rolę w życiu Kościoła. Byłby to kolejny argument za tym, że „synowie przymierza” (*bnay qyāmā*) stanowili osobną grupę świeckich o ustalonej i uznanej pozycji w strukturach Kościoła perskiego poł. IV w. Pierre zdefiniowała „synów przymierza” (*bnay qyāmā*) jako grupę społeczną podobną do „stanu rycerskiego”, „zrzeszenia lekarzy” i „zgromadzenia zakonnego”, gdzie więzy między poszczególnymi

³⁵ Por. V. Desprez, *Początki monastycyzmu...*, t. 1, s. 79.

członkami ustalało uroczyste ślubowanie zobowiązujące do przestrzegania określonych zasad moralnych. To podobieństwo pozwoliło jej na użycie słowa „Ordre” przy tłumaczeniu zarówno „synowie przymierza” (*bnay qyāmā*), jak i przy określeniu „przymierze” (*qyāmā*)³⁶.

Uczeni różnie uzasadniali istnienie wojskowej dyscypliny w Qumran: M.Clavier wskazywał ślad irański zaś M.Black mówił o wpływach tybetańskich (por. M.Black, *The Tradition of hasidaean-essene asceticism: its origins and influence*, [w:] *Aspects du judéo-christianisme* (Colloque de Strasbourg 23-25 avril 1964), Paris 1965, s. 33)

Określenie „Boże przymierze” występuje w *Regule Zrzeszenia* 1QS 10,8-11, por. *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, tłum. W.Tyloch, Warszawa 1963, s. 110n.

Możliwe, iż mistrzem tego nowicjatu, podobnie jak to miało miejsce we wspólnotach esseńczyków (1QS 2,19-20; 6,8; 9,7), był kapłan lub rada kapłanów³⁷.

Résumé

Soumis à une règle ascétique très rigoureuse les *bnay qyāmā* prenaient la place entre le clergé et les laïcs dans l'Église perse du IV siècle.

L'analyse de cet article se porte sur l'idée de l'alliance dans l'Exposés d'Aphrahate. L'essence et des conséqu-

³⁶ M.-J.Pierre, *Aphrahate...*, s. 98, przyp. 81: „Le mot «Ordre» impliquant en français organisation réglementée et corps constitué, pourrait traduire heureusement le term *qeyâmā*; les mots «pacte» ou «alliance» connotent des contenus sémantiques moins riches. On pense à l'Ordre de chevalerie, à l'Ordre des médecins ou aux Ordres religieux. Ces différents «Ordres» ont en commun de rassembler un certain nombre d'individus qui se reconnaissent liés entre eux par une décision solennelle d'appartenance à une confrérie, entraînant pour chacun des membres l'obéissance à une série de conduites morales: adoubement, prestation du serment d'Hippocrate, vœux religieux. Mais on pense aussi à la classe et à l'Ordre sacerdotal auquel les solitaires d'Aphrahate semblent particulièrement rattachés”.

³⁷ Por. S.Mędala, *Wprowadzenie...*, s. 25.

ences de sa conception de l'alliance déterminent une observance ascétique et une lourde responsabilité du service liturgique de l'Église.

Étant donné qu'il s'agit des *bnay qyāmā* le terme „ordre” serait plus précis, donc il faudrait dire des „fils de l'Ordre”. Les mots „pacte” ou „alliance” connotent des contenus sémantiques moins riches.

Ks. Andrzej Uciecha
40-042 Katowice,
ul. Wita Stwosza 17a
tel. 032/20 30 430
e-mail: andrzej.uciecha@wp.pl

Ks. ANDRZEJ UCIECHA, doktor teologii, adiunkt Katedry Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologicznym UŚ. Ostatnia publikacja: *Ascetyczna nauka w mowach Afrahata*, Katowice 2002.